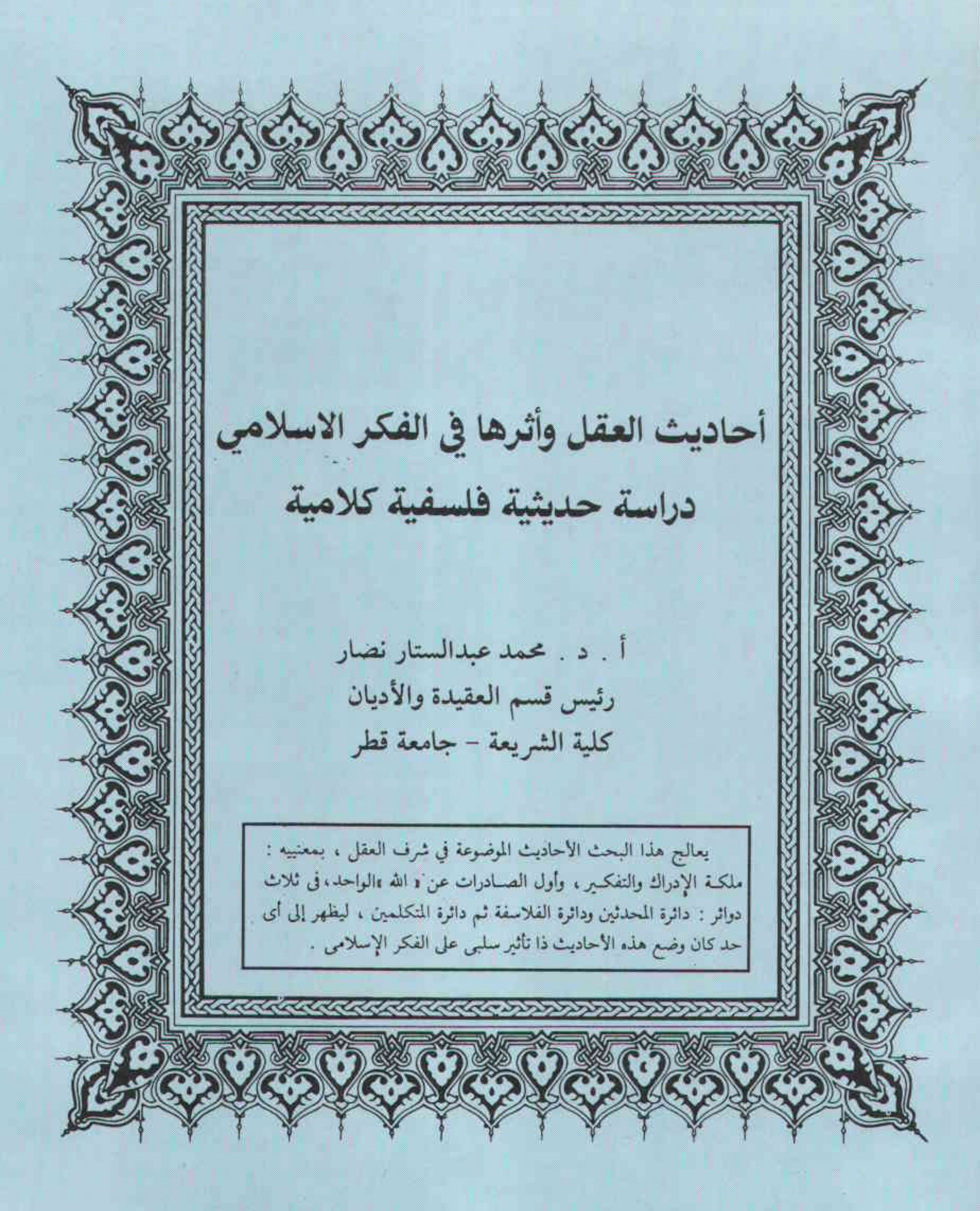


أحاديث العقل وأثرها في الفكر الاسلامي

دراسة حديثية فلسفية كلامية

أ . د . محمد عبدالستار نصار
رئيس قسم العقيدة والأديان
كلية الشريعة - جامعة قطر

يعالج هذا البحث الأحاديث الموضوعة في شرف العقل ، بمعنييه : ملكة الإدراك والتفكير ، وأول الصادرات عن « الله » الواحد ، فى ثلاث دوائر : دائرة المحدثين ودائرة الفلاسفة ثم دائرة المتكلمين ، ليظهر إلى أى حد كان وضع هذه الأحاديث ذا تأثير سلبى على الفكر الإسلامى .

تمهيد :

القرآن الكريم ، كتاب الله الخالد ، الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ، محفوظ في صدور من استنارت صدورهم بحفظه ، ومن قبل ذلك ومن بعده ، لدى منزله العلى القدير : « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » (سورة الحجر : ٩) وسيظل هذا الحفظ لهذا الكتاب ، تتناقله الأمة جيلا عن جيل حتى يرث الله الأرض ومن عليها ، وهو خير الوارثين .

والسنة المطهرة هى شارحة الكتاب ، مبينة لمبهمه ، ومفصلة لمجمله ، الخ استحفظها الحق قلوب المخلصين من عباده، الطاهرين من أصفيائه ، الفاهمين لمنزلتها من الكتاب العزيز ، فقاموا بمهمة حفظها خير قيام ، فى كل جيل ، وبخاصة في الصدر الأول ، وعلى الرغم من الجهود الكثيرة فى حفظ السنة المطهرة ، فإن العبء قد تضاعف ، والمهمة أصبحت شاقة أمام هؤلاء ، بعد أن حاول كثير من أهل الضلال أن يلبسوا مواقفهم لباسا شرعيا ، فلم يكن أمامهم إلاَّ السنة ، يلصقون بها ما ليس منها ، وينسبون إلى الرسول ﷺ ما لم يقله ، لأسباب كثيرة ، ذكرت في مواضعها في الكتب التى عالجت أسباب الوضع[1] .

وإذا كانت الموضوعات التى شملها الوضع أوسع من أن يحصرها بحث واحد ، فانى سأختار محورا بعينه لهذه الدراسة ، يتصل بالأحاديث التى وضعت في « العقل » ، ولما كان « العقل » له أكثر من دلالة تختلف باختلاف المراد منه والنظر إليه من أصحاب الاصطلاحات المتعددة ، لارتباط كل معنى له بالنطاق الذي يستعمل فيه ، فإن البحث سيقتصر على مفهومين محددين لهذا اللفظ .

المفهوم الأول :

ويراد به : « العقل » الكونى كأول صادر أو فائض عن الله تعالى ، وهذا المفهوم صار واضحا لدى الفلاسفة ، منذ الأفلاطونية المحدثة ، وقد تأثر به فلاسفة الإسلام ، الآخذون بهذا الاتجاه ، يشاركهم في هذا من أغرم بهذه الفكرة من أصحاب النزعات التلفيقية ، مثل اخوان الصفا وغيرهم .

المفهوم الثاني :

ويراد به : « الملكة التى زود بها الإنسان للادراك والفهم » ، والتى كان بها أهلا للتكليف الشرعى والأدبي ، وهذا المعنى قد فهم على طبيعته لدى بعض دوائر الفكر الإسلامى ، غير أن هناك دوائر أخرى قد بالغت في تقديرها للعقل كملكة للفهم ، فلم تجعله خادما للنص الدينى ، كما هو الوضع الطبيعى له في إطار الاسلام ، بل جعلته حاكما عليه ، ومؤولا له ، إذا تعارض مع مقولاته ، وقد ظهر هذا بشكل واضح لدى « المعتزلة » وبعض المتكلمين من الأشاعرة ، كما كان واضحا لدى الشيعة الاثنى عشرية المتأثرين بالمعتزلة . أما الغلاة منهم كالباطنية والاسماعيلية ، فقد أصبحت العلاقة بين مفهوم النص الدينى وبين تأويلاتهم الفاسدة بعيدة جدا ، كما وجد لدى بعض الصوفية ، وكان لكل مذهب من هذه المذاهب من الحجج والبراهين ما به يدعى أنه على صواب ، وفي ضوء هذا كله يمكن أن تضيع الحقيقة التي جاء النص الديني لبيانها .

وستناقش هذه الدراسة هذين الوجهين لهذا المحور بمنهج علمى محايد ، لا يقصد من ورائه إلا الحق ، وذلك في ضوء ما ورد ـ على سبيل الوضع ـ من أحاديث عن الوجه الأول لهذا المحور ، وكذا ما ورد منها عن الوجه الثاني .

أولا : الوجه الأول : ما جاء في العقل الكوني

عقد « ابن الجوزى » في كتابه « الموضوعات » بابا[٢] ذكر فيه الأحاديث التى جاءت فى شأن « العقل » بمفهوميه المشار إليهما ، حكم على هذه الأحاديث كلها بالوضع ، استرشادا بكلام السابقين من أئمة السنة ، الذين

يعتد برأيهم فى الحكم على الرواة ، في ضوء المعايير المعروفة في علم الجرح والتعديل ، وتاريخ الرجال .

والذى يرتبط بهذا الوجه من هذه الدراسة هو الحديث الذى تنسب روايته إلى أبي هريرة ، ورواته هم : محمد بن عبدالملك عن اسماعيل بن مسعدة عن أبي طالب العشارى عن أبي حفص بن شاهين عن حمزة بن يوسف عن أبى أحمد ابن عدى عن عبد الرحمن بن القاسم عن يحيى بن صالح عن حفص بن عمر عن الفضل بن عيسى الرفاعي عن أبي عثمان الهندي عن أبي هريرة . ولنفس الحديث سلسلة أخرى من الرواة تنتهى إلى راويه الأولى - أبي هريرة - وهم : محمد بن الحسن الحاجي عن المومون عن الدار قطني عن محمد بن الجهم عن الحسن بن عرفة عن سيف بن محمد عن الفضل بن عثمان .

ومتن الحديث : « لما خلق الله العقل قال له : قم فقام . ثم قال له : أدبر فأدبر ، ثم قال له : أقبل ، فأقبل ، ثم قال له : اقعد ، فقعد ، فقال : ما خلقت خلقا هو خير منك ، ولا أكرم منك ، ولا أفضل منك ، ولا أحسن منك ، بك آخذ ، وبك أعطى ، وبك أعرف ، وإياك أعاقب ، لك الثواب وعليك العقاب » .

والطريقان معا فيهما ثلاثة مجرحون ، أولهم : الفضل بن عيسى الرفاعى ، وقد حكم عليه ابن معين بأنه رجل سوء ، وثانيهم : حفص بن عمر ، وقد قال عنه ابن حبان : إنه يروى الموضوعات ، ولا يحل الاحتجاج به ، وثالثهم : سيف بن محمد ، وقال فيه ابن حبان أيضا : هو كذاب باجماع من يعتد باجماعهم من أهل الحديث[٣] .

وهذا الحديث وغيره من الأحاديث التى رويت في « العقل » بمفهوميه ، وعلى الطريقة التى رأينا مثالا لها ، مذكور في كتاب « العقل » وهذا الكتاب قد وضعه فى أول الأمر : ميسرة بن عبد ربه ، ثم سرقه منه داود بن المحبر فركبه بأسانيد أخر ، ثم سرقه منه سليمان بن عيسى السجزى ، فأتى بأسانيد أخر ، وهكذا ظل الكتاب بعد الصورة التى وضع عليها أولا ، ينتقل من واضع إلى

آخر ، وكل ما كان يفعله الخالف عن السالف ، أنه كان يغير في السند ، حتى يوهم القارىء أن له يدا في رواية الحديث ، وعند التحقيق لا يصح شىء في الموضوع كما قال الدارقطني[٤]

ويظهر أن الدوائر الفكرية ذات الاتجاه الذى لا يتطابق مع منهج الإسلام ، الواضح الجلى ، فى قضية « الخلق » الالهى للعالم ، على الصورة التى فهمها جمهور المسلمين ، وهو الايجاد من العدم المحض ، قد تجاوزت صورة الحديث كما ذكرنا ، فذهبت تحرف في ألفاظه ـ على الرغم من أنه موضوع ـ ليظهر أثر الصنعة أكثر وأكثر على هذا الحديث ، وذلك باستبدال لفظ « لما » الذى صدر به ، بلفظ « أول » على الرفع ، ليستقيم مع مذهبهم في كيفية صدور العالم عن الله ، إذ يصبح المعنى بعد هذا التصرف ، أن « العقل » هو أول ما يفيض عن الواحد ، وهذا التفسير يوافق ما عليه بعض الفلاسفة الاسلاميين كالفارابي وابن سينا ومن سار على نهجهما في هذه القضية كإخوان الصفا وغيرهم ، وقد ذكر ذلك ، شيخ الإسلام « ابن تيمية » فى كتابه « بغية المرتاد »[٥] .

والذى يعنينا بيانه هنا ، أن الاتجاه الفكرى الذى أخذ على عاتقه مهمة التوفيق بين الدين والفلسفة في نطاق الإسلام ، قد ظن أن عمله هذا داخل ضمن الغاية التى يقرها الدين ، وهنا يكون الحديث متكأ شرعيا يحمل هؤلاء على الايغال فيما هم بصدده ، حتى يثبتوا للجماهير مشروعية عملهم هذا ، ويظهر أن وطأة الحب الشديد لأنماط الفكر الوارد كات تهيء بعض النفوس ، الساعية وراء كل مستحدث ، لتقبل مثل هذه التصرفات .

ومن المعلوم أن علوم الأوائل بكل صنوفها ـ وبخاصة الطب والفلسفة ـ قد احتضنتها مراكز الحضارة والمدنية الشرقية من الاسكندرية إلى بغداد ، مرورا بأنطاكية وحران والرها ونصيبين وحنديسابور ، وأصبح الشرق منذ القرن الثالث الميلادى ، يعرف الكثير عن الثقافة اليونانية ، وشروحها . وبخاصة : مدرسة أفلاطون المتأخرة وهى المعروفة بالأفلاطوية المحدثة ، ذات الطابع الذى امتزجت فيه الروح الشرقية التى تميل إلى الدين بطبعها ، بالطابع اليونانى الذى كان

العقل فيه له أثره البارز فى تقرير الحقائق .

وقد كان للكوفة والبصرة الحظ الكافى من الثقافة المهجنة ، لجوارهما للحيرة ، التى كانت أيضا من المراكز العلمية المتقدمة .[٦] وفي البصرة نشأ « داود ابن المحبر » وقذ ظهر في أوائل المائة الثالثة . كما يذكر ذلك عنه « ابن تيمية »[٧] وكان في أول أمره معروفا بالاشتغال بالحديث ، ولكنه تركه ، وصحب قوما من المعتزلة ، فأفسدوه كما يرى ذلك صاحب ميزان الاعتدال .[٨] ، وقد أثبتت كتب الفرق والمقالات أن المعتزلة قد طالعوا كتب الفلاسفة الأوائل ، قبل أن يعرفها فلاسفة الاسلام التقليديون ،[٩] وقصة ترجمة هذه العلوم ـ بعد استجلابها من خزائنها ببلاد الروم وبخاصة العلوم العقلية منها ـ قد استفاضت بها كتب التاريخ[١٠] . والمهم أن نقول : إن الفكر الوارد قد وجد له أنصارا منذ زمن مبكر في ظل الحضارة الإسلامية ، ومما لا شك فيه أن نظرة الاكبار والاعجاب بذلك الفكر كانت على حساب الموروث من موارد الأمة الثقافية ،[١١] ولا بدع ـ حينئذ ـ أن تظهر اتجاهات تقف من أصول الإسلام ـ القرآن والسنة ـ موقف من يراها بمنظار تلك الثقافة ، فقد أصبحت المعيار الذى فى ضوئه ينظر إلى النص الدينى . وسيظهر هذا جليا في ثنايا هذا البحث .

وسننظر الآن في استلهام الفلاسفة الاسلاميين ممثلين في الفارابى وابن سينا لنظرية الفيض حتى يستبين لنا أن الحديث الذى نحن بصدده . كان تبريرا شرعيا لظهور هذه النظرية في نطاق الإسلام . وإذا كان التحقيق العلمى سينتهى بنا إلى رفض هذه النظرية من وجهة النظر العقلية البحتة ، فإن هذا سيكون دليلا جديدا على أن هذا الحديث موضوع .

نظرية الفيض كما يصورها فلاسفة الاسلام

إذا كان « الكندي » يمثل مرحلة الانتقال من علم الكلام إلى الفلسفة كما يرى كثير من المؤرخين[١٢] ، فإن « الفارابي » يعتبر لدى الكثيرين كذلك ، الممثل الحقيقى للفكر الفلسفى على الصورة التى استوعبها ، وهى الجمع أو التوفيق بين

معطيات العقل والوحى - الفلسفة والدين - من ثم صح وصفه بأنه فيلسوف المسلمين غير مدافع ، وأن ابن سينا على مذهبه الفلسفى تخرج .[١٣]

وفي تصوره للوجود يأخذ برأى « أرسطو » في القول بالثنائية ، « الواجب والممكن » وهذه الثنائية يفرضها العقل عند الرجوع إلى ذاته بالنظر إلى طبيعة الوجود ، ولكنه كعادته في الانتخاب والتنسيق بين المذاهب ،[١٤] لا يقول كما قال المعلم الأول بالمحرك الذى لا يتحرك ، ولكنه آثر المذهب الأفلاطونى المحدث في كيفية الوجود الذى تظهر كيفيته في الرد على هذا السؤال .

كيف فاض العالم عن الله ؟

الواحد من كل وجه لا ينبغى أن يصدر عنه إلا واحد مثله ، تلك هى الفكرة التى آمن بها « أفلوطين » في نظريته فى الوجود ، وهى فى مذهبه ، الإطار الصحيح للتنزيه المطلق ، ويستحيل - إذن - أن يصدر الكثير عن الواحد ، وما دامت المسألة متصلة بالتصور العقلى فإن من حقه أن يتصور كيفية الوجود على الوجه الذى يحفظ للواحد المطلق كماله ، والواقع أن هذه النزعة قد وجدت لدى الفارابى روحا قابلة لهذا التفسير ، لذا رأيناه يخرج المسألة على هذا الشكل .

يقول في ذلك : « اللازم عن الأول يجب أن يكون أحدى الذات ، لأن الأول أحدى الذات من كل جهة ، ويقتضى الواحد من كل جهة واحدا . ويجب أن يكون هذا الأحدى الذات أمرا مفارقا » .[١٥]

إن هذا النص واضح الدلالة ، على رأي « الفارابى » متابعة لأفلوطين في الفائض الأول عن الواحد ، إنه « العقل » الكونى ، فاض عن تعقل الواحد لذاته ، وليس في الفيض على هذه الصورة ما يخدش التنزيه ، لأنَّ الذى صدر عن الواحد واحد مثله من حيث الوحدة ، ومن حيث مفارقته للمادة .

ونلاحظ أن مبدأ « التعقل » هو سبب مباشر للفيض أو الصدور ، وهنا يظهر أن هذا العقل المجرد يلزم عنه آخر ، في هذه المرحلة المتقدمة في عملية الفيض ، ونلمح أن هذا الفعل « تعقل » لدى الفارابي إنما يحل محل فعل

التخصيص « أراد » لذا يقول : « في تعقل الله والعقول قوة الفيض والخلق » وهذا المبدأ لا يتطابق ـ فى ظاهره ـ تماما مع منطق القرآن الكريم ، في كيفية إيجاد الاشياء ، إذ القرآن يبين أن فعل الارادة هو المبدأ ، قال تعالى : « إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون » (يس ٨٢) ولا يعنى أن العلم لا دور له في إيجاد الشيء ، إذ كيف يتصور وجود فعل محكم عن جهل ، فالعلم صفة به تنكشف جميع المعلومات ويحاط بها ، والارادة صفة تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه من الأمور المتقابلة ، والقدرة تؤثر فيه بالخلق أو الاعدام ولكنا نلمح أن تأثير الفكر الوارد على العقلية الإسلامية في بعض جوانبها ، قدغشى أبصارها عن المنهج الطبيعى الذى جاء به القرآن الكريم كما ذكر ذلك العلامة محمد إقبال . [١٦].

والذى يعنينا ابرازه هنا أن هذا التفسير لكيفية الفيض يقف كثيرا عند « العقل الأول » كأثر مباشر لمبدأ « التعقل » ويتفق معه تماما الحديث الذى جعلناه محور الدراسة فى هذا الوجه . ولابد أن يكون لهذا « العقل » شأن عظيم في سلسلة الوجود الكونى ، لأنها عند التحليل يكون وجودها مترتبا على وجوده ، تطبيقا لمبدأ « الواحد لا يصدر عنه إلا واحد مثله » ذلكم لأن الكثرة التى ستحدث في سلسلة هذا الوجود ستكون متصلة بهذا العقل ، وليس لها أدنى صلة بالواحد . ويفهم من هذا أن العقل الأول هو الواسطة بين الموجودات دونه ، وبين مصدره الأعلى وهو الواحد ، ولما كان بهذه المكانة ، فستكون كل أفعال « الواحد » إنما تتحقق من أجل ذلك « الوسيط » وكأنى بهذه السلسلة من التدرج الكونى ، حسب تصوير الفارابي لها ، مستلهما صورتها لدى الأفلاطونية المحدثة ، تستبعد التصورات التى تفسرها بخلاف ذلك ، وإذا جاءت النصوص الدينية بما يخالفها ، فلا مانع من تأويلها حتى تتفق مع المبدأين المشار إليهما : مبدأ : الواحد لا يصدر عنه إلا واحد مثله ، ومبدأ : التعقل والفيض » . وهذا يؤكد لنا إلى أى مدى أصبح الفكر الوارد ، المرآة التى ينظر من خلالها إلى النصوص الدينية لدى فلاسفة الاسلام التقليديين .

وبتطبيق مبدأ « التعقل » يفيض عن العقل الأول عقل ثان بتعقله لمصدره ، وبتعقله لذاتـه يصـدر عنه نفس وجرم الفلك الأول ، وهكذا تتدرج مسلسلة العقـول حتى تصـل إلى العقل العاشر « الفعال » المتصرف في العالم الأرضى ويصير عدد الأفلاك السماوية ونفوسها تسعة .[١٧]

إن « الفارابى » هنا يصرح بأن « العقل الأول » إنما يماثل « الواحد » وقد أطلق عليه اسم « الـوجـود الثـانى » الـذى يأتى في المـرتبـة الثانية بعد وجود « الواحد » من حيث الشرف والمكانة ، ثم تأتى بقية العقول التسعة في المرتبة الثالثة ، وهى التى تصدر عنها الأجرام السماوية ، وهي المسماة في الدين بعالم الملائكة ، والعقل العاشر « الفعال » هو الذى يربط بين العالم العلوى والعالم السفلى،وهو المسمى في الدين « روح القدس » .[١٨]

ولكى يؤكد « الفارابى » أن جهوده الفلسفية إنما تنصب على إيجاد انسجام وتلاؤم بين الدين والفلسفة ، يقرر أن المقابلات الدينية للتصور الفلسفى للوجود هى : « عالم الربوبية » ، وهو يقابل « الواحد » عند الفلاسفة ، وعالم « الأمر » وهو يقابل عالم العقول عندهم ، و« عالم الخلق »[١٩]، وهو المقابل لما دون العقل العـاشر . وإذا أردنا اكتشاف كيفية الفعل الالهى « عالم الربوبية » في العالمين الآخرين ، لتبين أن العالم الثانى يتلقى أوامر وإرادة العالم الأول لينفذها في العالم الثالث ، وكأنه بهذا التفسير قد أوجد نقاط الالتقاء بين الدين والفلسفة ، ورفع ما بينهما من تناقض . ولو أنه وقف عند هذا التفسير لكان الأمر سهلا ، ولغفرنا له ما ضيعه من وقت في سبيل ايجاد تقارب بين معطيات الوحى وتصورات العقل للحقائق الدينية ، ولكنه لم يلبث أن انجذب إلى عالم الفلسفة ليجعله حاكما على الـدين . وهـذا المـوقف هو الغـالـب على كثير من الفلاسفة أصحاب العقائد الدينية ، إنه في الوقت الذى قد عثرنا فيه على نصوص له تقرر أن التأثير في عالم « الخلق » إنـما يكـون لعالم « الربوبية » بواسطة عالم « الأمر » « الملائكة » تقع أنظارنا كذلك على نصوص أخرى صريحة في أن التأثير في عالم العناصر إنما يرجع إلى عالم « العقول والأفلاك » بطريقة لا أثر فيها لعالم الربوبية . وهذا يعنى أنه

ينظر إلى المسألة بعين الفيلسوف ، لا بعين عالم الدين . وقد كان هذا الموقف منه نقضا لموقفه السابق الذى حاول فيه إيجاد نقاط التقاء بين الدين والفلسفة . وبهذا الموقف الذى لا يلبث أن يكون موفقا فيه بينهما ، حتى نراه راجعا إلى منطلقه الأساسي ، وهو الرؤية الفلسفية للقضايا الدينية ، وتخريجها من هذا المنظور ، كان شيخ الإسلام « ابن تيمية » على حق إلى أبعد مدى ، حين قرر أن الفكر الحرانى الذى يجعل التأثير الكونى لعالم الأفلاك والكواكب كان غالبا على روح الفارابى ،[٢٠] في تخريجه لهذه القضية . إذ الفكر الحرانى فكر صابئى ، والصابئة يعظمون الكواكب ، ويعطونها حق التأثير في عالم العناصر لأنها عندهم معبودات . وقد وافق شيخ الإسلام على هذا الحكم ، بعض الباحثين المعاصرين ، منهم : المرحوم الأستاذ الدكتور « محمد البهى »[٢١] والدكتور « جيور عبدالنور » وأنا بدورى أوافق على هذا الرأى ، الذى نرى فيه رشحات الفكر الصابئى ظاهرة في هذه القضية لدى « الفارابي » .

العلاقة الزمانية بين الله والعالم :

كان بحث هذه المسألة مرتبطا ارتباطا وثيقا بالمبحث السابق ، من ثم رأينا « الفارابي » يكمل الصورة التى أراد بها أن يرفع التناقض بين الدين والفلسفة في قضية كيفية انبثاق العالم عن الله ـ المبحث السابق ـ ثم العلاقة الزمانية بينهما . وتقديرا منه للتصور الفلسفى للقضية ، رأيناه يحاول تخريجها على أساس من يرى أنه يمكن استلاب مشاعر العداء ضد التصورات الفلسفية المتصلة بقضايا الدين بإحداث نوع من التفسير ، الذى قد يرضى أصحاب هذه المشاعر . فقرر أولا أن العلاقة بين الله والعالم علاقة ملزوم يلازم أو علة بمعلول . وإذا كان قد قرر المسألة على هذا الشكل الذهنى البحت ، فإن المتبادر إلى العقول أن الانفكاك بينهما ـ الله والعالم ـ من حيث الوجود غير متصور ، من ثم يتعين ـ في نظره ـ تفسير « القدم » و« الحدوث » بمعنى يرضى كلا من الدين والفلسفة فقرر أن القدم إما أن يكون « ذاتيا » وإما أن يكون « زمانيا» وأن الحدوث كذلك ، والمقصود بالقدم

الذاتي : عدم الاحتياج إلى علة خارجة عن طبيعة ذلك القديم . وتفسير ذلك : أن الله سبحانه وتعالى مستغن في وجوده عن سواه ، وهو في نفس الوقت لا أول لوجوده ، فيكون قد جمع بين نوعى القدم : الذاتى والزمانى ، وأما « العالم » : فإذا نظر إليه من حيث ذاته كان محدثا ، بمعنى : عدم استغنائه في الوجود عمن يوجده ، وأما من حيث الزمان ، فلا أول لوجوده ، لأن وجوده لازم لوجود علته ، فيكون قديما بالزمان ، حادثا بالذات .(٢٢) .

إن الفكر الفلسفى الذى كان أثيرا لدى « الفارابي » قد قرر منذ أرسطو ، استحالة صدور حادث عن قديم ، وهذا القول متسق تماما مع نظرة الفلسفة إلى العلاقة بين الله والعالم ، على الصورة التى أشرنا إليها ، أما الدين فينظر إلى تلك العلاقة على أنها علاقة خالق بمخلوق ، ولاشك في أن هذه النظرة ، هى التى تليق بمقام الألوهية ، من حيث كمال القدرة والارادة والعلم ، الخ ، التى يتصف بها الحق جل وعلا ، وإذا كان الأمر هكذا ، فإن الاستحالة التى قال بها الفلاسفة و« الفارابي » هو المعبر الأول عن هذا الموقف فى نطاق الفكر الإسلامى ، والتى تترتب على القول بالخلق من عدم ، كما هو صريح الدين ، فى ظاهر نصوصه ، تصبح أمرا من عمل الوهم لا من عمل العقل ، كما أدرك ذلك بحق حجة الإسلام الغزالى في رده على الفلاسفة القائلين بذلك . ويقصد بهم : الفارابى وابن سينا على وجه أخص .(٢٣) .

إن الفارابى حين وقف عند صورة هذه العلاقة على الوجه الذى بيناه آنفا ، لم يستلهم إطلاقا الروح القرآنية التى تصف الحق تبارك وتعالى ، بكل صفات الكمال والجمال ، والتى من بينها : صفة الارادة التي تتعلق بالممكنات على سبيل التخصيص ، وتحجر تصوره عند إدراك العلاقة بين الله والعالم في نطاق العلاقات الذهنية المنطقية ، وفى هذا جنوح بحقيقة العلاقة بين الخالق والمخلوق إلى معنى ضيق ، أو إن شئت فقل إلى نوع واحد من العلاقات المتعددة .

لقد ترتب على هذا الموقف الذي كان الوهم فيه هو العامل الحاسم في تصور الفلاسفة الإسلاميين لهذه العلاقة على الوجه السابق ، أن ألزمهم حجة الإسلام

الغزالى إما عدم الاعتراف بالخالق ، وإما القول بحدوث العالم ، على غرار ما يقـول به المتكلمون ، أخذا من ظاهر النصوص التى تصرح بالخلق ، والذي يفسر لدى جمهـور علماء الأمة ، بالايجاد بعد عدم ، يقول الغزالي في ذلك : « استبعدتم حدوث حادث عن قديم ، ولابد لكم من الاعتراف به ، فإن في العالم حوادث ولها أسباب ، فإن استندت هذه الحوادث إلى حوادث مثلها ، فهذا محال ، وليس ذلك معتقد عاقل ، ولو كان ذلك ممكنا لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع ، وإثبات واجب الوجود ، هو مستند الممكنات ، وإذا كانت الحوادث لها طرف تنتهى إليه سلسلتها ، فيكون ذلك الطرف هو القديم ، فلابد ـ إذن ـ على أصلكم من تجويز صدور حادث عن قديم »[٢٤]

وقد يكون لهذا الالزام الذى ألزمهم به الغزالى مخرج ، وهو القول بحدوث أفراد العالم وأعيانه ، وقدم نوعه ، أى أن الكون من حيث أفراده ووحداته يتجدد ويتغير ، وأما من حيث نوعه فهو قديم ، وهذا كلام في غاية السذاجة ، ذلكم لأن « النوع » من الناحية المنطقية ، هو « المفهوم » وأفراده ، هى « الما صدق » وكلاهما داخل فى دائرة « الممكن » ويستحيل أن يكون للنوع حكم يخالف حكم الأفـراد ، لأنها هى المنزع الخارجى له . كما صرح بذلك الفارابى نفسه ،[٢٥] والفلاسفة يعترفون بأن التمييز بين المتساويات بلا موجب أمر مرفوض عقلا ، كما أن التسوية بين المختلفات كذلك .

ثم يمكن أن يقـال هنـا : هل كانت هناك ضرورة حقيقية ألجأت هؤلاء الفـلاسفة ، لأن يجهدوا أنفسهم فى قضية ، أشار إليها الدين بطريقة صريحة واضحة ، لا تحتاج إلى ذلك التناول الذى أوقعهم في كثير من الاشكالات على الصورة التى سبقت ؟ وهل كانت البيئة الإسلامية في حاجة إلى ذلك الإيغـال الذى كاد يطفىء جذوة الإيمان في القلوب ، من جراء التحول بالقضية من مجراها الإيمانى لتصب في مجرى الذهن والوهم ؟ . لقد صرح القرآن الكريم بأن الحق سبحانه وتعالى ، خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ، وبغض النظر عن محاولة الوصول إلى المعنى المراد من « اليوم » فإن ظاهر الآيات يدل دلالة

صريحة على أن هذا العالم وجد بعد أن لم يكن موجودا . لأن الفعل « خلق » يدل على هذا المعنى ، واللغة التى نزل بها هذا الكتاب المبين ، لكل لفظ منها دلالة على المعنى الذى وضع له ، ولا يخرج عن معناه إلى معنى آخر إلا لعلاقة مع قرينة ، وقد تبين لنا أن الاستحالة التى تصورها الفلاسفة الإسلاميون المترتبة على القول بالخلق بعد عدم ليست من قبيل الادراك العقلي ، بل هى من عمل الوهم . وإذن فمحاولات هؤلاء الفلاسفة ، تطويع النصوص الدينية وتفسيرها من منـظور فلسفي ، كانت عملا شكليا في غير معركة ، وإذا كانت البيئات الأخرى ، التى لم تدركها السماء ، يوحى بهديها سواء السبيل في تفكيرها وسوكها كالبيئة اليونانية مثلاً التي تعد بحق ، الملهم الحقيق للفكر الفلسفي الإسلامى بمعناه التقليدي ، قد أجهدت نفسها في مثل هذه القضية ، فماذا عساها تتحمل ذلك التخريج ، بيئة جاء دينها في دستوره العظيم ـ القرآن الكريم ـ بما يطمئن القلوب ، ليفسح المجال للجهـود العقلية ، كى تنشط فيما لم يتكفل الوحى بمعالجته ، من القضايا الحياتية المتجددة ، التى يراد لها أن تكون محكومة بشرع الله تبارك وتعالى . بما يبذله أهل الاجتهاد من تلمس العلل الرابطة بين الفروع وأصـولهـا ، أو استلهـام روح الإسـلام العـامة ، وتطبيق القواعد الكلية على مستجدات الأحداث ؟ .

وإذا كان القـرآن الكـريم ـ فى القضية التى معنـا ـ قد صرح بأن خلق السمـوات والأرض كان مسبـوقـا بوجود مخلوقات سوى الله ، فى قوله تعالى : ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ ﴾ (هود : ٧) على اعتبار أن العرش والماء سابقان على وجود السموات والأرض وأن هذا التصريح يفتح الباب أمام العقل حتى يحقق المسألة على وجه مقنع ، كما صرح بذلـك « ابن رشـد »[٢٦] فإن الأمر ينبغى ألا ينسينا أن الفاصل بين الوهميات والعقليات جد دقيق ، وأن الإيغال فى القضية إلى الحد الذى يغلب حلولا معينـة ، تستقى من تصورات فلسفية خاصة ، على ما يمكن أن تفيده النظرة المخلصة الواعية ، التى تنطلق أو تمسك بضوابط معقولة ، هو ما نلاحظه على الفلاسفة الإسلاميين التقليديين ، والفارابى هو الممثل الحقيقى لهؤلاء .

ثم إن هناك جانبا هاما ، غفل عنه هؤلاء فى النظر إلى هذه القضية وغيرها ، مما يتصل بالالهيات ، هو : احساسهم الفياض بأن النصوص الشرعية ، إنما سيقت للجمهور ، في شكل يتسق مع استعدادهم للإدراك والفهم ، وأن اليقين - فى نظرهم - مستور وراء ظاهر النصوص ، وقد رأينا مثالا لهذا الاحساس لدى كل من ابن سينا في حديثه عن « المعاد »[٢٧] وابن رشد في حديثه عن مناهج الأدلة .[٢٨]

إن العلم التجريبى قد أنهى القضية لصالح الدين ، حين قرر أساطينه أن حدوث الكون من العدم المحض ، وأن عمره الزمانى مسألة أثبتتها البحوث المتقدمة .[٢٩] وقد ذكرني هذا الموقف العلمى البحت ، بما انتهى إليه حجة الإسلام الغزالى ، فى رده على الفلاسفة حين قالوا بأبدية العالم والزمان والحركة ، وبالضرورة أزليتها ، اعتمادا على ما قرره « جالينوس » من أن الشمس لاتزال كما هى ، ولو كانت تقبل الانعدام لحدث لها ذبول منذ آلاف السنين ، والمراصد لم تثبت ذلك ، فدل هذا على أن عدم ذبول الشمس حجة على أوليتها وأبديتها كذلك . إن الغزالى فى رده هنا ، كان ممثلا للفكر النظرى فى أدق حالاته ، كما كان متمثلا روح العالم التجريبى في نفس الوقت ، حيث قرر أن الالتفات إلى المراصد لتقرير الحكم على الشمس ، أمر ينبغى ألا يعول عليه ، لأنها لا تعرف مقادير الشمس إلا على سبيل التقريب ، وما ينقص منها ، لا يدركه الحس ، لكبر حجمها بالنسبة إلى كوكبنا .[٣٠]

إن القول بقدم العالم على الصورة التى أدركتها الفلسفة ، لزم عنه القول بقدم الزمان والحركة والمكان . ولم تكن الأدلة التى سيقت في هذا المقام إلا ضربا من التحكم الذى لا يستسيغه العقل . وقد رأينا « النظام » المعتزلى يرد على الدهريين القائلين بذلك ردا علميا دقيقا ، ويسوق الأدلة البرهانية على بطلان قدم هذه الأشياء الثلاثة ، وقد أفاد منه الغزالى فى هذا المقام فى رده على الفلاسفة ،[٣١] وعلى الأخص « الفارابى » و« ابن سينا » . وإذا ثبت عدم صحة القول بذلك فإنها تكون متناهية ، أي لها بداية ، وكل ما كان كذلك ، كان حادثا بعد عدم ، وهذا ما يتفق مع ظاهر الآيات القرآنية كما ذكرنا .

ابن سينا على أثر الفارابي :

الحقيقة التى أطمئن إليها ، هى أن ابن سينا فى فلسفة الوجود ، بل في آرائه الميتافيزيقية بصفة عامة ، لم يكن مجددا من حيث جوهر القضايا ، بل انصب تجديده - ان سمحنا بذلك - على الجانب الشكلى ، دقة التخريج ، ووضوح الفكرة ، وأما الجانب الموضوعى فقد كان مقتفيا أثر الفارابى ، من ثم لم نر ضرورة للحديث عنه بأكثر من هذا ، في القضية التى معنا ، ويؤكد ما نقول : أن بعض المؤرخين الثقات ، يقررون ذلك بوضوح كالقاضى صاعد(٣٢) والقفطى وابن خلكان ، وظهير الدين البيهقى ، والشهر زورى ، الذى يقول : « وكان أبو على تلميذا لتصانيفه » ويعلق الأستاذ الدكتور محمد عبدالهادى أبو ريدة على ذلك قائلا : « ويكاد يلمس الإنسان صحة هذا الكلام ، فيما يفوق الحصر من آراء ابن سينا ، التى أخذها عن الفارابى ، من غير تغيير ، حتى في ألفاظها ونكاد لا نجد في فلسفته شيئا ، إلا وأصوله عند الفارابي » .(٣٣)

نظرية الفيض فى نظر رافضيها :

لم تقبل الأوساط الفكرية التى انعتقت من التبعية للفكر الوارد هذه النظرية ، لما فيها من تحكم عقلى لا مبرر له ، حين تقف بالعقول إلى هذا العدد ، وكذلك حين تفسر الفيض على هذا الشكل الذي يتوقف العقل في إدراكه . وقد كان « أبو البركات البغدادى » صاحب كتاب « المعتبر » من أبرز الذين وجهوا سهام نقدهم إلى تلك النظرية ، وقد أفاد منه « ابن تيمية » كثيرا فى رده لكلام الفلاسفة في هذا المقام ، فيما أودعه كثيراً من كتبه ، وبخاصة فى كتابه : بغية المرتاد .

فأما « أبو البركات » فقد خصص لها الفصلين , الأول والثاني من المقالة الثانية من قسم الإلهيات ،(٣٤) وكان من أهم الملاحظات التى أشار إليها أن هذه النظرية قامت على أساس خيالى لا عقلى ، وإذا لم تكن من قبيل البدهيات أو النظريات المبرهن عليها ، فماذا عساها أن تكون بعد ذلك ، إلا أن تكون كلاما

هو إلى الشعر أقرب منه إلى الحقائق المنطقية ؟ . ويشير هنا إلى ما ذكره الغزالي قبله ، من أن اعتماد أصحاب هذه النظرية على ما قدره علماء الهيئة ، ليس صحيحا ، لأنه قام على أساس نظري . ثم يذكر أن أرسطو الذي وجدت لديه البذور الأولى لهذه النظرية ، يثبت أن عدد الأفلاك ، إما سبعة وأربعون ، وإما خمسة وخمسون ، وأن لكل فلك عقلا يحركه حركة أزلية ، وهذا ما يتناقض معه ما انتهت إليه النظرية في صورتها الأخيرة ، لدى فلاسفة الإسلام ، لأنهم وقفوا بعدد العقول عند العقل العاشر ، وبعدد الأفلاك عند التاسع ، ثم إن هناك اضطرابا لدى الفلاسفة الآخذين بها في تفسيرهم للعقل الفعال ، هل هو عقل فلك القمر ، أو عقل آخر ، إن هذا كله ، إنما يدل على أن تفسير النظرية برمتها أمر احتمالي خيالي ، وإذن فالقول بها من قبيل الأوهام والأساطير .[٣٥] .

وأما شيخ الإسلام « ابن تيمية » فقد تعرض لها في كثير من كتبه ، غير أن كتابه « بغية المرتاد » كان أكثرها نقضا لهذه النظرية ، لأنه كان جوابا على سؤال وجه إليه مستفسرا عن مدى صحة الحديث الذى معنا وأحاديث أخرى . وقد أبطل النظرية بأكثر من أربعة عشر وجها ، وانتهى إلى نفس ما انتهى إليه البغدادى قبله . غير أنه لم يقف أمام الآخذين بها من الفلاسفة فحسب ، بل درس آثار مثل هذا الحديث لدى الطوائف الكثيرة ، الذين جاءت آراؤهم في قضية الوجود بعيدة كل البعد عن ظاهر الكتاب والسنة .[٣٦] .

نتيجة حاسمة :

أشرنا من قبل إلى أن النتائج المعقولة لدراسة نظرية « الفيض » ستقرر رفقها وعدم قبولها . وقلنا كذلك : إن هذه النتائج ستكون دليلا جديدا على أن الحديث الذي نحن بصدده ، موضوع وليس ضعيفاً ، فضلا عن أن يكون حسنا أو صحيحا . وهذا ما وضعنا عليه أيدينا الآن .

غير أن الذى ينبغى أن نشير إليه هنا ، هو أن البحث لم يهتد حتى الآن إلى وجود هذا الحديث أو ما ماثله في تراث أحد من الفلاسفة الذين آمنوا بنظرية

الفيض ، وإذا كنـا قد أشرنا سابقا إلى أن « كتاب العقل » قد ظهر منذ زمن مبكر ، قبل ظهور المذاهب الفلسفية في نطاق الإسلام على الصورة التى انتهت إليها . فهل يعنى هذا كله ، أن هذا الحديث وما شاكله كان تبرير لوجود الفكر الوارد في نطاق الإسلام حتى يكون استلابا لسخط الجمهور عندما يرى اصطدام ذلك الفكر بظاهر ما جاء به الشرع ، ويكون في نفس الوقت شحذا للعقول الطلعة إلى أن ترتاد الآفاق الفلسفية بعقل مفتوح ، وضمير لا يخشى التعارض بين حقائق الوحى ومعطيات العقل ؟

وهل يمكن أن يكون وراء وضع هذا الحديث وما ماثله ، يد السلطة التى شجعت على دراسة العلوم العقلية ، أو سواها ممن تشدهم الرغبة إلى إيجاد نوع من الثقـافة المهجنة ، التى يمكن أن تشكل خطا موازيا للثقافة الأصلية التى يحرص عليها الجمهور من أبناء الإسلام ؟ كل هذه الاحتمالات قائمة . ويبقى في نهاية هذا المبحث أن نقول : إن الذين يحفلون كثيراً بوجود انساق فكرية ذات طابع عقلى تحررى ، كى تزاحم بذلك أصول الثقافة الإسلامية الصحيحة ، المتمثلة في الاستلهام الصحيح لما يوجى به ظاهر الكتاب والسنة ، إنما هم بذلك الاهتمام يملكون معاول الهدم ، حين يزعمون أنهم أصحاب الفكر المتجدد ، إذ التجديد في نطاق حضارة كحضارة الإسلام ، إنما يكون بتعمق معطيات تلك الحضارة متمثلة في ثوابتها ، بطريقة لا التواء فيها ولا غموض ، تنعتق من التبعية الفكرية ، التى تعلى من شأن كل دخيل على حساب كل أصيل .

وإذا كانت الدراسات الفلسفية ، إنما تشكل مواقف الريادة التى تقود الأمم إلى آفاق أرحب وأوسع من الإدراك الواعى لحقائق الوجود ، وإذا كانت كذلك تعالج القضايا الفكرية للمجتمع الذى تنشأ فيه ، فى حدود معتقداته وقيمه ، لأنها لون من ألوان الثقافة العالية ، فإن هذا كله يجعلنا في حل من القول ، بأن الفلسفـة الإسـلامية بمعنـاهـا التقليدي ، لم تكن معـبرة عن روح الحضـارة الإسلامية ، بقدر ما كانت استلهاما للفكر الوارد . ولعل هذا هو الذى جعلها . في حاجة إلى تبرير شرعى يدعم وجودها على الشكل الذي هى عليه ، وقد يكون هذا سببا مباشرا لوضع مثل هذا الحديث ، كما ذكرنا آنفا .

وقد كان المرحوم الشيخ مصطفى عبدالرازق[٣٧] على حق ، حين قرر أن الفلسفة المعبرة عن روح الإسلام ، لا ينبغى ان تلتمس لدى الفلاسفة التقليديين بل ينبغى أن يكشف عنها فى دوائر ثلاث : علم أصول الدين (الكلام) وعلم أصول الفقه ، وكذلك في الجانب الروحى من الحياة الإسلامية ، فقد ظهرت للمسلمين في هذه المجالات ، كثير من الرؤى العقلية الدقيقة ، المرتبطة بروح الإسلام ، مما يمكن معه القول ، بأن الفكر الذى انبثق من هذه الدوائر ، يعتبر فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي . وقد تناول كتاب « الرسالة » للإمام الشافعى بالدرس والتحليل ، وانتهى إلى أن الرجل كان صاحب عقلية منظمة ، تدقق في التعريفات والتقسيمات وطرائق الاستدلال ، بصورة يبين منها ، أن هذا العمل يعد عملا عقليا فذا ، وهل الفلسفة بمعناها الصحيح إلا ضرب من ضروب المعرفة التى تبتغى الوصول إلى اليقين ؟

وإذا كان اليونانيون يعتبرون « ارسطو » المعلم الأول ، فقد يحق للمسلمين أن يجعلوا « الشافعى » رائد الفكر العقلي المنظم في نطاق الإسلام كما صرح بذلك صاحب طبقات الشافعية .

ثانيا : الوجه الثانى : ما جاء في العقل بمعنى الملكة

في هذا الوجه أورد « ابن الجوزى » في كتابه « الموضوعات ، عددا من الأحاديث ، ثم ذكر الحكم عليها فى ضوء ما قرره الأثبات من المشتغلين بالسنة .
وقبل أن نمضى في ايراد بعض الأحاديث التى قيلت في هذا الموضوع ، لابد من أن نشير إلى قيمة « العقل » بهذا المفهوم ـ ملكة الادراك والتعقل ـ في المنظور الإسلامى الصحيح ، إنه من أجل نعم الله على عباده ، ولولاه لما كلف الإنسان ، وآيات القرآن الكريم كثيرة في الحث على الفهم والتدبر والتعقل لدلائل الحق تبارك وتعالى في الانفس والآفاق ، وسرد القصص وضرب الأمثال في هذا الكتاب العظيم ، تحتاج إلى عقل ناضج ، يستخلص العبرة ، ويقايس

بين الأحـوال ، وليدرك أن سنن الحق تبـارك وتعـالى ماضية في ربط الأسباب بمسبباتها والنتائج بمقدماتها ، ثم من جانب آخر : استنباط الحكم الالهى من النص الصحيح يحتـاج إلى عقل رائق وفكر ثاقب . والمحصلة لهذا كله . أن العقل بمعنى « ملكة الادراك والفهم » هو أساس حمل الإنسان لأمانة التكاليف الشرعية ، التي عرضت على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان .

غير أن الذي ينبغي التنبيه عليه أن العقل بهذا المفهوم له طاقة لا يتجاوزها وله إطار يعمل من خلاله ، وإذا أريد منه ما هو خارج عن طاقته أو إطاره كان عرضـة للزلل والخطأ ، من ثم كان الوحى له هاديا ومرشدا . ولو ظل العقل كذلك مستلهما توجيه الوحي وإرشاده لكان أكثر أمنا وحذرا من العثار والزلل . أما إذا اغتر بنفسه ، واستقل بذاته ، ولم يهتد بتوجيه الوحى ، فإن الوقوع في الخطأ يكون أمرا مسلما به حينئذ ، وربما يتخطى الأمر مجرد الخطأ إلى ما هو أكثر .

في هذا الاطار كان التوجيه الالهى للعقل المسلم ، ويظهر من هذا أن العقل إذا أشرب حب ثقافة غير الثقافة الإسلامية يكون والحالة هذه قد فقد الحياد ، حين ينظر إلى قضايا الدين من خلال تلك الثقافة ، وكذلك إذا ركب متن الشطط والغـرور فحاول أن يكون ندا للوحى ، فيقرر من الأحكام ما شاء،بعيدا عن توجيهات الوحى ، كما أشرنا .

وقد رأينا في تراثنا الإسلامى نظرات عقلية ثاقبة تستملى معطيات الوحى بإدراك متعقل وتفهم دقيق ، كما رأينا أنماطا أخرى من التفكير ، تاهت لديها معالم التفكير المستقيم والفهم الواضح ، لما توحى به النصوص الدينية ، وقد ظهر ذلك بشكـل واضح في دائرة البحوث المتصلة بأصول الدين ، لدى فرقة المعتزلة ، ومتـأخـرى الأشـاعـرة ، وسيكون حديثنا عن هاتين الفرقتين ، مظهرين الأثر السلبي للايغال العقلى في قضايا الإيمان ، حتى غدت أفكارا ذهنية ، العلاقة بينها وبين الإيمان كقوة روحية ، أضحت واهية ، إن لم تكن مقطوعة في بعض الأحيان . وهنا يظهر أن الأحاديث الموضوعة التى تعلى من دور العقل تكون إما ملهمة لأصحاب هذا المنهج أو تبريرا شرعيا لهذا الموقف .

بعض الأحاديث التى قيلت فى شأن العقل :

الحديث الأول :

متن الحديث : « إن لكل شيء معدنا ومعدن التقوى قلوب العاقلين » رواته : أبو منصور القزاز عن أبى بكر بن ثابت ، عن محمد بن أحمد بن رزق عن عثمان بن أحمد الدقاق عن أحمد بن ابراهيم بن ملحان ، عن وسيمة ابن موسى بن الفرات ، عن الفضل بن سمعان ، عن الزهرى ، عن سالم عن أبيه عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه . عن النبى ﷺ .

الحكم على الحديث : قال ابن الجوزى : هذا حديث لا يصح ، وابن سمعان قد كذبه مالك ويحيى ، وقال النسائى والدارقطنى متروك .[٣٨]

الحديث الثاني :

متن الحديث : « ان الرجل ليكون من أهل الجهاد ومن أهل الصلاة والصيام ، وممن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ، وما جرى يوم القيامة أجره إلا على قدر عقله » .

رواة الحديث : أبو منصور القزاز عن أبى بكر أحمد بن على عن القاضى أبى بكر أحمد بن الحسين الحرشى عن محمد بن يعقوب الأصم ، عن عباس الدورى عنه منصور بن صفر عن موسى بن أعين عن عبدالله بن عمر ، عن نافع ابن عمر ، عن رسول الله ﷺ .

الحكم على الحديث :

قال ابن الجوزى : هذا حديث ليس بصحيح ، واعتمد فى ذلك على ما قاله ابن حبان عن منصور بن صفر من أنه كان يروى المقلوبات ، ولا يجوز الاحتجاج به وقول يحيى بن معين : هذا الحديث إنما رواه موسى بن أيمن عن عبيد الله ابن عمر عن إسحق بن عبدالله بن أبى فروة ، عن نافع بن أبى عمر ، ورفع اسحق من الوسط ، وإسحق ليس بشىء ، كما استدل ابن الجوزى كذلك على عدم صحة الحديث بقول الإمام أحمد : لا يحل عندى الرواية عن إسحق .[٣٩]

الحديث الثالث :

متن الحديث : عن ابن عباس رضى الله عنه أنه دخل على عائشة أم المؤمنين رضى الله عنها ، فقال : ياأم المؤمنين : إن الرجل يقل قيامه ويكثر رقاده ، وآخر يكثر قيامه ويقل رقاده ، أيهما أحب إليك ؟ فقالت : سألت رسول الله ﷺ كما سألتني فقال : « أحسنهما عقلا ، فقلت يارسول الله : أسألك عن عبادتهما ، فقال يا عائشة : إنما يسألان عن عقولهما ، فمن كان أعقل ، كان أفضل في الدينا والآخرة » .

رواة الحديث : أبو منصور القزاز عن أبى بكر الخطيب عن محمد بن أحمد ابن رزق ، عن جعفر بن محمد الخلدى ، عن الحارث بن أبى أسامة ، عن داود ابن المحبر عن عباد بن كثير ، عن ابن جريج عن عطاء ، عن ابن عباس عن عائشة رضى الله عنها .

الحكم على الحديث : قال ابن الجوزى : هذا حديث لا يصح ، مستندا إلى قول أحمد بن حنبل رضى الله عنه عن داود بن المحبر أنه « شبه لاشىء » ، وعن عباد بن كثير إنه « متروك »[٤٠] .

وأكتفى بايراد هذه الأحاديث متنا وسندا وحكما عليها ، وهى تمثل سواها من الأحاديث التى وضعت في « العقل » لأنتهى إلى نتيجة واضحة ، متجاوزا عن مناقشة الأحكام التى قيلت فيها ـ وبخاصة فى سندها ـ حتى لا يطول البحث . وحسبى فى ذلك أن صاحب كتاب الموضوعات لم يكن وحده هو الحاكم على هذه الأحاديث ، بل استصحب معه أحكام الثقات من المحدثين كما أشرنا إلى ذلك .

لأقول : الحديث الأول جعل معدن التقوى قلوب العاقلين . . ومن المعلوم أن للتقوى بالمعنى الشرعى حدها وإطارها ، يستوى فى حيازتها أكثر الناس عقلا وأقلهم كذلك ، فقصرها على فئة واحدة دليل واضح على ضعف الحديث أو وضعه ، وكم رأينا في الواقع أناسا ظهرت في سلوكهم وعلى وجوههم آثار التقوى ، مع قلة إدراكهم ، وكم رأينا آخرين من أصحاب العقول الطلعة ، ضل بهم الطريق .

وأما الحديث الثاني ، فإنه ظاهر فى أن العبرة في الحساب يوم القيامة ستناط بقدر ما يملكه المؤمن من عقل ، لا بقدر ما يقدمه لدينه من أعمال ، حتى ولو كانت من المفروضات كالجهاد والصوم والصلاة والزكاة . وإذا كنا نعلم أن عقول البشر ، إنما هى مواهب من الحق تبارك وتعالى ، لا دخل للانسان فيها ، وأما الأعمال الشرعية فترتبط بإرادة المسلم المنفعلة بحقائق الإسلام وتشريعاته ، فكيف يكون مناط الحساب أمرا لا دخل للإنسان فيه ؟ أليس في هذا تكليف فوق الطاقة ، والله لا يكلف نفسا إلا وسعها ؟ ومن جانب آخر : أليس في هذا الحديث ما يغرى الأذكياء بالتقاعس عن تنفيذ أوامر الله ، اعتمادا على مواهبهم العقلية ؟ إن الإيمان الفطرى البسيط ، لهو أحب إلى الله تبارك وتعالى من عقول الأذكياء ، لاسيما أولئك الذين لم يقدروا تلك النعمة العظيمة ، التى وهبهم الله إياها حق قدرها ، إن الواقع أوقفنا أمام ظواهر ترينا أن أصحاب العقول المتقدمة ، إذا لم يستخدموها فى مسارها الصحيح ، ولن يكون ذلك إلا بهداية الوحى - غالبا - فإنهم يتعالون ويشمخون ، وما عصور التنوير في كل حضارة إلا دليل واضح على ما أقول ، لأنها تنصب من العقل إلها جديدا يتحدى الاله الحق . وأيضا : ليس من الحكمة فى شيء أن يكون « العقل » الذى يفترض فيه أن يدرك ما ينبغى أن يكون عليه بالنسبة لواهبه ، فيذعن ويطيع ، قد نصب منه ما به يرقى على الفروض التى بها تكون حقيقة الإسلام كالصوم والصلاة .

والحديث الثالث لا يخرج فى مضمونه عن الثانى ، لذا نرى أنه لا داعى للكلام فيه .

أثر العقل لدى المعتزلة :

ظهر في آثار المعتزلة ما يدل على اعتزازهم بالعقل وتقديرهم له ، وجعله الأساس في الحكم ، حتى ولو كان في دائرة النصوص الشرعية . ولا ندعى هنا أن أحاديث « العقل » كانت وراء ايثارهم للمنهج العقلى ، لأنهم منذ عصر مبكر ، وقيل ظهور « داودين المحبر » صاحب كتاب « العقل » طالعوا كتب

الفـلاسفـة ، وبخاصة طبقاتهم المتقدمة : - العلاف والنظام وسواهما ـ ولكن يمكن القول بأن ظهور الاعتزال أول الأمر في البصرة ، وهى بندر الثقافات كما يقـال ، وانتهاجهم منهجا عقليا ، قد يكون من الأسباب التى روجت لظهور أحاديث العقل . وستورد هنا بعض الأبيات من الشعر لأحد مفكريهم ، وهو بشر بن المعتمر ، ثم نرى بعد ذلك كيف طبقوا منهجهم العقلى في بعض قضايا العقيدة ، ومدى ما فى منهجهم من صواب أو خطأ .

يقول بشر بن المعتمر في شأن العقل :

لله در العـقـل من رائـد   وصـاحـب في العسر واليسر
وحـاكـم يقـضـى على غائـب   قضـية الشـاهـد للأمـر
وإن شيئـا بعض أفـعـالـه   أن يفـصـل الخـير من الشر
لذو قوى حصـه ربـه   بخـالص التقـديس والطهر[٤١]

ويظهر جليا من هذا الشعر أن « العقل » هو الحاكم في كل شى وهو الذى يفصل في الأمور كلها . وأنه خص بخالص التقديس والطهر وإذا كانت هذه مكانته عندهم ، فيكون الأمر طبيعيا إذا حكم العقل على « النص » الشرعى ، لا بالمفهوم الذى عليه جمهور علماء الأمة ، ذلك الذى يكون العقل فيه أداة لفهم النص ، واستنبـاط الأحكام بطريقة طبيعية في حدود الضوابط الموضوعية لهذا الفهم على صورة صحيحة ، وإنما يقصد هؤلاء أن « العقل » من حيث مكوناته الثقـافية ، ومـا أشربـه من علوم ومعارف حتى ولو كانت غير نابعة من البيئة الإسـلامية نفسها ، هو « المقصود » والذى حملنا على هذا البيان هو تطبيقاتهم لمنهجهم هذا في قضايا العقيدة ، وسنورد الآن بعضا منها لنؤكد صدق ما نقول :

أولا : في موجب النظر :

اتفق المعتـزلة والأشاعرة على أن أول الواجبات على المكلف هو « النظر » المؤدى إلى معـرفة الله تعالى معرفة يقينية . واختلفوا في موجب النظر ، فذهب الأشعرية إلى أن موجبه هو الشرع ، أخذا من توجيهات القرآن الكريم إلى النظر

في الآفاق وفي الأنفس ، بينما ذهب المعتزلة الى أن الموجب هو « العقل »[٤٢] وظهر أثر الخلاف بينهما فى حكم أهل الفترة : هل هم ناجون ؛ كما ذهب إلى ذلك الأشاعرة مستدلين على موقفهم هذا بقوله تعالى : ﴿ . . . . . وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ (الاسراء : ١٥) أو غير ناجين ، كما يرى المعتزلة ، على اعتبار أن الإنسان مزود بالعقل ، فعليه أن يهتدى به إلى الايمان بوجود الله ، قبل ورود الشرع ، ومن لم يعمل عقله فهو غير ناج . وأولوا الآية المذكورة بأن المراد بالرسول فيها هو « العقل »[٤٣] ولاشك فى أن هذا التأويل غير مستساغ ، خالفوا به اجماع الأمة ، وما أداهم إلى هذا ، إلا تطبيق منهجهم بطريقة غير صحيحة .

ثانيا : في بعض أصولهم :

سنختار من أصول المعتزلة أصلين فقط لنبين أنهم بمنهجهم هنا كانوا مخالفين للعقل الذي ظنوا أنه منهجهم ، ولظاهر النص كذلك .

(أ) الأصل الأول : المنزلة بين المنزلتين : لقد ذهبوا إلى أن المؤمن إذا ارتكب كبيرة دون الشرك ، فلا يسمى مؤمنا ولا يسمى كافرا ، بل يكون فى منزلة بين الايمان والكفر ، ومصيره إلى النار ، يخلد فيها ، غير أن عذابه يكون أخف من عذاب الكافر .[٤٤]

وهذا الحكم – مكانة ومصيرا ـ مناف للعقل ولظاهر النص معا . فأما من حيث منافاته للعقل، فلأن الايمان والكفر طرفان لا واسطة بينهما ، والقرآن الكريم خير الإنسان بين أحدهما ، قال تعالى : ﴿ وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ . . . . ﴾ (الكهف : ٢٩) وقال عن تصنيف البشر : « هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ . . . . . . » (سورة التغابن : ٢) ، كما أنه لم يسلب عن عصاة المؤمنين وصف الإيمان ، قال تعالى : ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا . . . ﴾ (سورة الحجرات : ٩) .

ومـع التقسيم الثنـائي للمسـألـة يتقرر فى نظر الإسلام أن الإيمان متفـاوت الـدرجـة ، يزيد وينقص ، وفي المقابل يكون الكفر كذلك . ونأخذ من هذا التفاوت ما يؤكد ثنائية القسمة من طرف ، واستيعاب كل منهـما لدرجاته من طرف آخر ، وإذن فلا صحة لما ذهب إليه هؤلاء من القول بالمنزلة بين المنزلتين .

وأما من حيث منافاة هذا الحكم للشرع ، فلأن القرآن الكريم قد قرر في آيتـين من آياتـه أن مرتكب الكبيره دون الشرك موضوع فى دائرة المشيئة الإلهية ، : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ . . ﴾ (سورة النساء : الآيتان ٤٨ ، ١١٦) . كما أن هناك كثيرا من الآيات التى تفتح باب الأمل أمام العصاة ، حتى يثوبوا إلى رشدهم ، ويرجعـوا إلى ربهم ، كقـولـه تعالى : ﴿ قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ (سورة الـزمر : ٥٣) ولاشك في أن التعميم هنا ـ الذنوب جميعا ـ مخصص بما دون الشرك . إعمالا للنصين معا .[٤٥]

(ب) الأصـل الثـانى : التـوحيد :[٤٥] تدور مسائل هذا الأصل حول قضية واحدة يتفرغ عنها مسائل أخرى لازمة لها ، وهى « نفى زيادة الصفات الالهية على الذات » حفاظا على التوحيد ، كما يتصورون ، وتحقيقاً للتنزيه الألهى ، ولاشك فى أن شرف المقصد ونبل الغاية ـ وهو التنزيه هنا ـ لا يغنيان شيئا أمام تقرير القضية على وجه لا يرضاه ظاهر الشرع والعقل الصريح واللغة كذلك . ذلكم لأن القرآن الكريم قد وصف الحق تبارك وتعالى بما يليق ، بكل صفات الكمال والجلال ، على غرار ما جاء في آخر سورة الحشر وغيرها من السور ، وكلها صفات إيجابية تثبت للحق تبارك وتعالى معانى تليق به ، هى فى مفهومها تزيد على معنى الذات ، وإن كانت في نفس الوقت لا تقتضى تكثرا في تلك الذات ، ثم من جانب آخر : لو لم تكن هذه الصفات معانى ايجابية تخالف في مفهومها مفهوم

الذات ، لكان الحمل فيها ـ حمل الوصف على الموصوف ـ من قبيل الحمل الصورى ، وهذا لا يصح ، لأن حمل الشيء على نفسه محال عقلا .

والقرآن الكريم حين واجه المعتقدات الباطلة التى تقوم على أساس وثنى لم يواجهها ، لأنها قالت باله واحد له صفات متعددة ، وإنما واجهها لأنها ضلت الطريق الصحيح لتصور الألوهية بمعناها الحقيقى ، فأقر بعضها بالخالق وعبد غيره ، كما كان الحال لدى مشركى مكة ، وزعم بعضها أن الله مادة ، كما كان الحال لدى « اليهود » وأقر الآخر بوجود أصلين يقتسمان الوجود ، كما هو شأن المجوس ، أما القول بتأليه البشر فقد كان عقيدة النصارى . ثم يأتى على رأس تلك الطوائف الضالة ، من يزعم أن الدهر هو المؤثر في الكائنات بالايجاد والاعدام ، وهي عقيدة الدهريين . من ثم يظهر أن دعوى المعتزله أن القول بإثبات الصفات وزيادتها على الذات ، يفضى إلى التعدد ، قول غير صحيح ، إذا التعدد الذى يرفضه العقل الصريح الواضح ، وكذلك الشرع ، هو أن يكون مع الله غيره من الآلهة . ولذا انصبت آيات اثبات الوحدانية على نفى الشريك لا على نفى الصفات ، كما جاء في قوله تعالى : ﴿ . . . لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ (الأنبياء : ٢٢) وقوله : ﴿ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ .. ﴾ (المؤمنون : ٩١) .

ثم إنهم أقروا أن لله تعالى صفات ورجعوا بها إلى بعضها ، على خلاف بينهم فى تحديد هذه الصفات . وهذا يعنى أن رفض زيادة الصفات على الذات عندهم ، لم يكن مستقرا فى أذهانهم ، مما أوقعهم فى اضطراب وتناقض ، وهذا هو الرد العقلى عليهم ، يضاف إلى ذلك أن القول الذي ذهبوا إليه غير مفهوم عقلا ، إذ كيف يثبتون لله الصفات ، وهى معان لا ذوات ، ثم ينفون زيادتها من حيث ا لمفهوم على الذات ؟

وأمـا من حيث منـاقضتهم للغة ، فقد جاء ذلك من اعترافهم بالصفات المعنوية ، فلم ينكروا كون الحق تبارك وتعالى : عالما قديرا مريدا سميعا الخ ولما كان قيام الوصف المشتق بالموصوف ، لا يكون صحيحا إلا عند وجود مصدر المشتق ـ وهو العلم مثلا إلذى يشتق منه الصفة المعنوية « عالم ـ فإن التناقض هنا واضح في منهج هؤلاء . إذ كيف يعترفون بالمشتق ، ولا يعترفون بمصدره ؟[٤٧]

صفات الفعل :

وهذه المسألة تتصل بما نحن بصدده خبط فيها المعتزلة كثيراً وشاركهم فى هذا الخبط الأشـاعـرة ، والماتريدية إلى حد ما . ذلكم لأنهم يقولون بحدوث تلك الصفـات ، لأنها تتعلق بالأمـور الحـادثة ، كالوهب والرزق والإحياء والامانة الـخ .[٤٨] وكـأن هذه الصفات عندهم مشتقة من آثارها ، وهذا الفهم منهم مناقض لمبدأ وضعوه لأنفسهم هو : عدم تجويز قيام الحوادث بذات الله تعالى . وتفسير ذلك : أن الله ـ جل وعلا ـ لم يكن رزاقا حتى رزق ، ولم يكن وهابا حتى وهب ، ولم يكن مميتا حتى أمات . وهنا نوقفهم أمام السؤال : أليست المقدورات والمعلومات والمرادات حادثة كذلك ؟ وإذا كنتم تعترفون بصفات « الذات » على أنها أزلية، فلم هذه التفرقة بين صفات الذات وصفات الفعل من حيث الأزلية والحدوث ، مع أن متعلقات كلا النوعين حادثة ؟ . إن هذه الملاحظة الدقيقة جدا ، كانت سهما حادا رمى به شيخ الإسلام « ابن تيمية . المعتزلة والأشعرية على السواء .[٤٩] وبهذا يظهر أن هذه التفرقة بين صفات الذات وصفات الفعل ، من قبيل التفرقة الصناعية ، فالحق تبارك وتعالى منذ الأزل ، رزاق ـ وهاب ـ محيى ـ مميت ـ والحادث هو التعلق ، وليس الصفة .

تلك رحلة في فكر المعتزلة ، بان منها أن العقل المسرف الذى اعتمد عليه هؤلاء لم يغن عنهم شيئا أمام العقل الصريح والنص الصحيح .

أثر العقل لدى متأخرى الأشاعرة :

الذي يطالع كتاب « الابانة » للأشعرى ، يحس أنه سلفى حتى أعماقه ، وقد يكون ذلك رد فعل لفترة « اعتزاله ة السابقة ، وأما كتاب « اللمع » فقد ظهرت فيه نزعة عقلية معتدلة ، وقد يكون ـ كذلك ـ من أثر الواقع الذى كان يقتضى الوجود العقلى في تصور قضايا العقيدة لاسيما بعد أن وجدت فى البيئة الإسلامية تيارات متبانية من العقائد . وقد يكون هذا أيضا ـ للمرة الثالثة ـ مبررا لأن يزاوج « الباقلانى » فى « التمهيد » و« إمام الحرمين » فى « الشامل » و« الارشاد » بين العقل والنقل حتى لقب الأول ـ الباقلانى ـ بفيلسوف المذهب . أما بالنسبة لمتأخريهم بدءا من « الغزالي » و« الرازى » فقد لوحظ عليهما ـ وبخاصة الرازى ـ الجنوح إلى التأويل . ونحن لا ننكر أن قضية التأويل ـ وهى في حد ذاتها معركة بين الرافضين لها والآخذين بها ـ قضية لا تنكر أمام حمل الألفاظ على معناها الظاهر ، كالمعية فى قوله تعالى « . . . . إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا » (سورة المجادلة : ٧) وقوله : « . . فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُ » (الكهف : ٧٧) غير أن الذي ينبغى أن يقال هنا ، هو أن الأقرار بالقضية ، إنما ينبغى أن يقدر بحسبه ، كالضرورات . أما أن يفتح الباب على مصراعيه فهذا ما لا يقره عقل ، ولا يرضى عنه شرع . فأما الأول ، فلأن العقل فى حد ذاته محدود الطاقة ، ومحاولة كشفه عن مراد الله تعالى فيما أشكل ، ليس أمراً متيقنا ، بل ظنيا ، والظن لا يغنى عن الحق شيئاً في مقام الاعتقاد . وأما الثانى ، فلأن القاعدة العريضة من آيات الكتاب العزيز ، والأحاديث الصحيحة ، إنما كانت من قبيل « المحكم » الذى تظهر دلالته على المعنى المراد . وأن المتشابه لا يكون إلا فى نطاق ضيق ، وأنا من المؤمنين بأن المتشابه إنما جاء به الحق تبارك وتعالى فى قرآنه ، لاختبار الإيمان أولا ، قبل أن يكون شحذا للعقل حين يبحث عن المعنى المراد ، ألا ترى أن قوله تعالى : « وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ » (آل عمران : ٧) صريح الدلالة على ما نذهب إليه ، إذ لو كان مقدورا على فهمه والعلم به لكان هناك تعبير آخر يدل على ذلك .

مواطن الضعف في الفكر الأشعرى :

(أ) في المسائل :

(ب) في المنهج لدى المتأخرين :

فأما في المسائل فمن ذلك قول جمهور الأشاعرة بزيادة صفات المعانى ، مع حصرهم لها في سبع فقط ، وهذا الحصر لم يقم عليه دليل معقول ، ومن الواضح أن القرآن الكريم لم يفرق بين صفات الذات وغيرها ، لأنها من لوازم كمالات الذات الإلهية . من ثم يتبين أن وقوفهم عند هذا العدد ، تحكم لا معنى له . ولعل هذا هو الذى جعل « ابن تيمية » يحمل عليهم فى هذا المقام .[٥٠] وإن كانوا لديه أقرب إلى الصواب من غيرهم ، كما لاحظ « ابن رشد » قبله هذه الملاحظة عليهم .[٥١]

ومن المسائل التى لوحظت على دراستهم كذلك بالطريقة التى كونوها لأنفسهم مذهبهم في صفات « الفعل » وهم فيه شركاء مع المعتزلة ، من ثم لم نر مبررا لشرح أقوالهم هنا ، ونفس المؤاخذة التى قيلت على سلفهم تقال عليهم .

ولم تنجح « الماتريدية » كذلك حين أقرت بقدم صفات الفعل ، مع رجعها إلى صفة واحدة ، هى صفة « التكوين »[٥٢] لأن العلاقة بين كل واحدة من هذه الصفات وبين صفاة « التكوين » غير ظاهرة . من ثم كان قولهم غير صحيح أيضا .

وأما من حيث المنهج لدى متأخريهم ، فقد رأينا « الغزالى » يضع قانونا للتأويل ، والرجل وإن كان قد حاول أن يقرر الضوابط لهذه العملية ، إلا أن الملاحظ عليه أنه فتح الباب للتوسع فيه ، وكان عمله هذا ، بداية لتصور أن هناك تعارضا قد يقع بين العقل والشرع . الأمر الذى جعل « الرازى » يحمل على عاتقه مهمة بيان ما ينبغى أن يتبع عند هذا التصور . ونحن لا نعترض على حل الاشكال إذا وجد على وجه واقعى صحيح ، أعنى بذلك : إذا تحقق أن هناك تعارضا في الواقع ونفس الأمر بين العقل والنقل . وهذا أمر فى حد ذاته

مستحيل . أما التعارض الذي يمكن أن يحدث ، فإنما يكون على صور ثلاث هي :

(١) بين نص صحيح وعقل غير صريح [وهم - عقل مكتسب من ثقافة معينة].
(٢) بين نص غير صحيح وعقل صريح .
(٣) بين نص غير صحيح وعقل غير صريح .

وإذا كانت الصور العلقية لهذه العلاقة أربع صور ، لا تقل عن ذلك ولا تزيد ، وإذا كنا قد عرفنا صور التعارض الثلاث ، فإن النتيجة الحتمية لذلك أنه يستحيل أن تكون الصورة الرابعة موجودة ، وإذن فلا تعارض إطلاقا بين عقل صريح ونص صحيح ، وهذا ما انتهى إليه شيخ الإسلام « ابن تيمية » في كتابه الممتاز « درء تعارض العقل والنقل » . وقد رد في هذا الكتاب على أصحاب قانون التأويل ، وكان « الرازى » أكثر من وقف معه فى هذا المقام حيث غاظه منه ، أن النص - ولو كان محكما - في مقابلة « المعارض العقلى » ينبغى أن يؤول . وقد تبين عند التحقيق أن « المعارض العقلى » هذا ، ليس عقلا صريحا ، بل وهما من الأوهام ، أو ثقافة غلبت على صاحبها فاعتقد أنها عقل صريحيح ، فنصب منها معارضا للنص .

ونحسب أن « الرازى » حين جعل « المعارض العقلى » على الشكل الذى بيناه عقبة أمام حمل ألفاظ الشرع على ظاهرها ، لم يكن محققا للعلاقة الصحيحة بين « العقل والنقل » بل كان معبرا عن طبيعة خاصة ، جاءته من عدم إدراكه للفواصل الحقيقية بين العقل باعتباره ملكة فطر الله الإنسان عليها ، وهو المسمى بالعقل الصريح لدى شيخ الإسلام ، وبين الوهم الذى يخيل لصاحبه أن ما عليه هو صريح العقل ، والواقع ليس كذلك ، كمن يحسب السراب ماء ، حتى إذا جاءه لم يجده شيئا .

إن شيخ الإسلام هنا ، عنيف في الحملة على هؤلاء الذين ينصبون « المعارض العقلي » كما يتصورونه في وجه النص الصحيح الذي جاءت به الأنبياء

عليهم السلام ، ويقرر أن تصور هؤلاء أشبه بحالة المريض الذي به أخلاط ، فأنى ينتفع بالدواء ؟ وإذن فالقضية قضية موقف قبلي من النص الديني ، هو الـذي أدى إلى هذا التعـارض في نظرهم . يقول في ذلك : « فمن آمن بالله ورسوله ، إيمانا تاما ، وعلم مراد الرسول قطعا ، تيقن ثبوت ما أخبر به ، وعلم أن ما عارض ذلك من الحجج ، فهي حجج داحضة »[٥٣] .

وقد أطال « ابن تيمية » النفس في دحض قضية « المعارض العقلي » بأكثر من وجه ، وانتهى إلى نتيجة حاسمة في هذا المقام ، هي : أن العقل الصريح والنقـل الصحيح لا يمكن أن يتعـارضـا » في الـواقع ونفس الأمر ، وإذا وقع تعارض ، فإنما ينبغي أن يندرج تحت صورة من الصور الثلاث التى أشرنا إليها آنفا .

وفي نهاية هذا البحث يمكننا القول ، بأن هناك قدرا مشتركا بين الفلاسفة والمتكلمين ، وهو أن المكونات الثقافية لكلا الفريقين ، كان لها الأثر الواضح على موقفه من النص الدينى . حتى أضحت تلك المكونات هى المرآة التى ينظر من خلالهـا إلى ذلك النص ، فهما وحكما وأخذا وردا الخ . وتاهت أمام هذا كله المعالم الصحيحة لموقف العقل من النقل ، كما غاب عن الأذهان ، طبيعة العقل من حيث طاقتـه ، وعـلاقته الصحيحة بالنص ، فبدلا من أن يكون فاهما له متدبرا فيما يفيده ، متقيدا بدلالات ألفاظه الحقيقية والمجازية المنضبطة ، غدا الأصل الذى فى ضوئه ينظر إلى النص ، بل يمكن أن يقال : إن الوحى المعصوم أضحى منظورا إليه من العقل ، وهو أداة غير معصومة .

أرأيت كيف كان « العقل » في الفكر الإسلامى ؟ وكيف ارتفع به قوم فوق طاقتـه وحـدوده . فجـاءت نتائج مباحثهم على حساب العقل نفسه ، العقل الصريح الواضح ، وكذلك على حساب النص الموثوق بصحته ؟ فهل كان ذلك كله ، استلهاما لطبيعة ما يوحى به النص الدينى في الإسلام : القرآن الكريم والسنة الصحيحة ، أم كان استلهاما غير طبيعى لثقافة عملت عملها في نطاق الفكر الإسلامي ، فكانت أحاديث « العقل » بمفهوميه تبريراً شرعياً أو سبباً لما ذكرنا ؟ أعتقد أن الشق الثانى من هذا الترديد هو الأقرب إلى الواقع .

والله الموفق

ثبت بأهم المصادر والمراجع مرتبة بحسب ورودها في البحث

١ - أحمد أمين (الدكتور) : فجر الإسلام - دار الكتاب العربي - بيروت سنة ١٩٧٥ .

٢ - مصطفى السباعى (الدكتور) : السنة ومكانتها في التشريع الإسلامى . ط ثانية . المكتب الإسلامى بيروت سنة ١٩٧٨ .

٣ - جولدزيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام ط . القاهرة سنة ١٩٥٩ .

٤ - ابن الجوزي : كتاب الموضوعات . تقديم وتحقيق عبدالرحمن عثمان . المكتبة السلفية بالمدينة المنورة .

٥ - ابن تيمية : بغية المرتاد : تعليق سعيد اللحام ط دار الفكر العربي - بيروت سنة ١٩٩٠ .

٦ - عبدالرحمن بدوى (الدكتور) : التراث اليونانى في الحضارة الإسلامية . ط . القاهرة سنة ١٩٦٥ .

٧ - الذهبي : ميزان الاعتدال . ط . القاهرة ١٩٤٥ .

٨ - مصطفى عبدالرازق (الإمام الأكبر شيخ الأزهر) فيلسوف العرب والمعلم الثاني ط . القاهرة سنة ١٩٤٧ .

٩ - ديبور : تاريخ الفلسفة في الإسلام . ط . بيروت سنة ١٩٨١ ترجمة د/ محمد ابو ريدة .

١٠ - الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ط . القاهرة سنة ١٩٤٨ .

١١ - محمد إقبال (الدكتور) تجديد الفكر الدينى في الإسلام ط . القاهرة سنة ١٩٦٨ .

١٢ - الفارافي : عيون المسائل ط . القاهرة سنة ١٩٠٧ .

١٣ - الفارابي : رسالة في إثبات المفارقات ط حيدر أباد سنة ١٣٤٤ هـ .

١٣ - الفارابي : فصوص الحكم . ط . القاهرة سنة ١٩٠٧ .

١٥ - محمد البهى (الاستاذ الدكتور) الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ط . القاهرة سنة ١٩٦٧ .

١٦ ـ الغزالى تهافت الفلاسفة ط دار المعارف القاهرة ١٩٨٠ .
١٧ ـ محمد نصار (الاستاذ الدكتور) المدرسة السلفية ط. القاهرة سنة ١٩٧٩ .
١٨ ـ محمد نصار (الاستاذ الدكتور) الوسيط في المنطق الصورى . ط . القاهرة سنة ١٩٩٢ .
١٩ ـ ابن رشد : فصل المقال ط . دار المعارف . القاهرة سنة ١٩٨٥ .
٢٠ ـ ابن سينا : رسالة أضحوية في أمر : المعاد تحقيق د/سليمان دينا . ط . القاهرة سنة ١٩٥٨ .
٢١ ـ ابن رشد : مناهج الأدلة : تقديم وتحقيق د/ محمود قاسم ط . القاهرة سنة ١٩٦٥ .
٢٢ ـ وحيد الدين خان : الإسلام يتحدى . ط . مؤسسة الرسالة . بيروت سنة ١٩٨٥ .
٢٣ ـ القاضى صاعد : طبقات الأمم . ط . القاهرة بدون تاريخ .
٢٤ ـ أبو البركات البغدادى . المعتبر في الحكمة والالهيات . ط . الهند سنة ١٣٥٧ هـ .
٢٥ ـ الشيخ مصطفى عبدالرازق . تمهيد التاريخ الفلسفة الإسلامية . ط . القاهرة سنة ١٩٥٩ .
٢٦ ـ الجاحظ : الحيوان جـ ٦ ط . القاهرة سنة ١٩٦٠ .
٢٧ ـ محمد نصار (الأستاذ الدكتور) العقيدة الإسلامية : أصولها وتأويلاتها ط . القاهرة سنة ١٩٨٢ .
٢٨ ـ القاضى عبدالجبار : شرح الأصول الخمسة . ط . القاهرة ١٩٦٥ .
٢٩ ـ الأشعرى : مقالات الإسلاميين ط . القاهرة سنة ١٩٥٠ .
٣٠ ـ ابن تيمية : منهاج السنة النبوية . نشرة جامعة الإمام محمد بن سعود سنة ١٩٨٦ تحقيق وتقديم د/ محمد رشاد سالم .
٣١ ـ ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ط جامعة الامام محمد بن سعود سنة ١٩٨١ . تحقيق وتقديم وتعليق د/ محمد رشاد سالم .

الهوامش

(١) أسباب الوضع كثيرة ذكرت في كثير من الدراسات القديمة وقد نقل عنها المعاصرون : انظر : أحمد أين . فجر الإسلام ص ٢١٢ ، ومصطفى السباعى . السنة ومكانتها في التشريع الإسلامى ص ٧٨ . وفي المجال السلبى من هذه الأسباب يقول المستشرق جولدزيهر : إن كل فكرة شادة أريد أن يكون لها مبرر شرعى فى نطاق الإسلام لبست ثوب الحديث . العقيدة والشريعة في الاسلام ص ٩٥ .

(٢) جـ ١ ص ١٧١ ضبط وتقديم وتعليق عبدالرحمن عثمان .

(٣) نفس المصدر ص ١٧٤ .

(٤) انظر : ابن تيمية . بغية المرتاد ص ١٤ ، وهى الرسالة المعروفة بالسبعينية .

(٥) ص ١٥ وهو يتسق تماما مع فهم الأفلاطونية المحدثة لنظرية الفيض ، التى تأثر بها بعض فلاسفة الاسلام .

(٦) يمكن الرجوع إلى بحث الدكتور : « ماكس ما يرهوف » من الاسكندرية إلى بغداد : عن تاريخ التعليم الفلسفي والطبى عند العرب . الذى ظهر ضمن جلسات الأكاديمية البروسية للعلوم سنة ١٩٣٠ ، قسم الدراسات التاريخية الفلسفية . وقد ترجمه إلى العربية : الدكتور عبدالرحمن بدوى ضمن كتابه : التراث اليونانى في الحضارة الإسلامية ص ٣٧ .

(٧) بغية المحتاد ص ٢٩ مرجع سابق .

(٨) الذهبي : ميزان الاعتدال جـ ١ ٣٢٤ .

(٩) يقول الشهرستانى عن واصل بن عطاء ، أول المعتزلة الذين قالوا بنفى الصفات : وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة » ملل جـ ١ ص ٤٦ .

(١٠) انظر : السيوطى . صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام ص ٩٥ تحقيق وتقديم . د/ على سامى النشار .

(١١) كان الخليفة العباسي « المأمون » يعطى مترجمى كتب الأوائل ـ وبخاصة الفلسفية منها – وزن ما يترجمه الواحد منها ذهبا ، في الوقت الذى ظهر فيه معاديا لكل رمز يستمسك بصورة الإسلام النقية ، وتراثه الصافى ، وكان موقفه من محنة الإمام أحمد بن حنبل دليلا على ذلك .

(١٢) الشيخ مصطفى عبدالرازق . فيلسوف العرب والمعلم الثاني ص ٦٣ .

(١٣) انظر : القاضى صاعد : طبقات الأمم ص ٦١ ، والقفطى : تاريخ الحكماء ص ١٨٢ وابن خلكان : الوفيات جـ ٢ ص ١٠٠ .

(١٤) يقول عنه ديبور : وقد حاول أن يقيم البرهان على أن أفلاطون وأرسطو متفقان ، جريا في ذلك على طريقة أهل المذهب الأفلاطونى الجديد وتمشيا إلى حد ما مع العقيدة الإسلامية . انظر : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢٠٠ .

(١٥) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٩ .
(١٦) تجديد الفكر الدينى في الإسلام ص ٩٥ .
(١٧) انظر الفارابى . عيون المسائل ص ٨ ، ٩ ورسالة في إثبات المفارقات ص ٤ ، ٥ وآراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٩ .
(١٨) فصوص الحكم ص ١٦٤ .
(١٩) عيون المسائل ص ١٢٦ .
(٢٠) بغية المرتاد ص ٧٥ .
(٢١) الجانب الآلهى ص ٢٥٦ .
(٢٢) عيوان المسائل ص ٦٦ .
(٢٣) تهافت الفلاسفة ص ٩٨ .
(٢٤) نفس المصدر ص ١٠٧ ، وهذا هو الاعتراض الثانى على أصل دليل الفلاسفة .
(٢٥) قارن : د/ محمد نصار ، المدرسة السلفية ص ١٥٠ ، وأيضا : الوسيط في المنطق الصورى ص ٧١ .
(٢٦) فصل المقال ص ١٩ .
(٢٧) رسالة أضحوية في شأن المعاد ص ٢٥ ، وأيضا الغزالى تهافت ص ٢٩١ .
(٢٨) ص ٦٥ .
(٢٩) يمكن الرجوع إلى كتاب الإسلام يتحدى ص ٥٥ لمعرفة ان اكتشاف قانون الطاقة المتاحة يرفض أزلية الكون .
(٣٠) تهافت ص ١٢٦ .
(٣١) للباحث دراسة بالعدد الثانى عشر من حولية كلية الشريعة تضمن هذه المسألة .
(٣٢) طبقات الأمم ص ٦١ .
(٣٣) تاريخ الفلسفة في الإسلام . ص ١٣٢ . : تعليق
(٣٤) المعتبر فى الحكمة والالهيات جـ ٣ ص ١٥١ .
(٣٥) نفس المصدر . ص ١٥٢ .
(٣٦) انظر ابن تيمية . بغية المرتاد ص ١٣ وما بعدها .
(٣٧) انظر : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٨ .
(٣٨) ابن الجوزى : الموضوعات جـ ١ ص ١٧٢ .
(٣٩) نفس المصدر ص ١٧٢ .
(٤٠) نفس المصدر ص ١٧٧ .
(٤١) الحافظ الحيوان . جـ ٦ ص ٩٥ .
(٤٢) القاضى عبد الجبار . شرح الأصول الخمسة . ص ٣٧ ، ٦٦ .

(٤٣) انظر . د/محمد نصار . العقيدة الإسلامية ص ٤٤ .
(٤٤) القاضى عبدالجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٧١٢ .
(٤٥) للباحث ودراسة عن هذا الأصل ، نشرت في العدد الحادى عشر من حولية كلية الشريعة فليرجع إليه .
(٤٦) انظر القاضى عبدالجبار ، شرح الأصول الخمسة ص ١٤٩ .
(٤٧) قارن : د/ محمد نصار . العقيدة الإسلامية ص ١٧٨ .
(٤٨) الأشعرى . مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢٤٤ .
(٤٩) منهاج السنة النبوية جـ ٢ ص ١٧٥ .
(٥٠) نفس المصدر ، ص ١٩٥ .
(٥١) الكشف عن مناهج الأدلة ص ٦٥ .
(٥٢)العقيدة الإسلامية ، ص ٢٥٠ .
(٥٣) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ٢١ .